

А. В. ГОЛОВНЕВ

МОДЕЛЬ В КУЛЬТУРОЛОГИИ

Один из основоположников культурологии Э. Тайлор понимал культуру как «общее усовершенствование человеческого рода путем высшей организации отдельного человека и целого общества с целью одновременного содействия развитию нравственности, силы и счастья человека» [1, с. 36]. С тех пор появилось множество различных определений культуры. Она рассматривалась как искусственная природа, совокупность знаковых систем, мера власти человека над природой, творчество, способ деятельности, продукт общественной деятельности и т. д. Культура то смешивалась с понятием «цивилизация», то противопоставлялась ему, то распространялась на все сферы жизнедеятельности человека, то сужалась до материально-предметной области.

«ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК»

В определении культуры Э. Тайлора ключевым выступает понятие «высшей организации отдельного человека и целого общества», настолько противоречивое, что его толкования приводят к появлению различных исследовательских методов. «Организация человека» и «организация общества» находятся далеко не в прямой зависимости, нет и единой «мерки» для человека и общества. В известном смысле высшей организацией последнего является тоталитаризм как форма наибольшей социализации личности. Для высокоорганизованного человека, напротив, характерна творческая, в определенной мере антисоциальная позиция.

Творцом культуры выступает человек, ее носителем и консерватором — общество. Культуротворец пробивает потолок устоев, чем неизбежно вызывает на себя социальный «гнев». Позднее, однако, новые идеи заимствуются и распространяются в общественной среде. На этом основан феномен пожизненного отрицания и посмертного признания (нередко даже канонизации) выдающихся мыслителей: отравленный Сократ сделался символом философской славы Афин, сожженный Дж. Бруно —

гордостью итальянского Возрождения, языком Пушкина заговорил «гнавший» его российский свет, отверженный Кьеркегор стал национальным героем Дании.

Рождение и обобществление — совершенно различные этапы истории культуры. Первое — средство самовыражения, второе — средство общения, организации, воспитания, производства и т. д. Человек создает (субъективизирует), общество использует (объективизирует). При этом содержание нововведения изменяется. Человек-создатель воплощает себя в произведении, которое потребитель-общество превращает в образец, норму, меру, догму. Объективация произведения умерщвляет породившую его идею. Человек одухотворяет вещь, общество ее материализует.

Поскольку общество, при всем его пугающем противостоянии человеку, состоит все же из отдельных людей, развитие культуры непрерывно: обобществленная идея оживляется новым творцом, «бытующие» вещи одухотворяются новыми мастерами; сменяют друг друга властители умов и душ, а вслед за ними — стили, жанры, моды. Состояние культуры определяется не памятниками, а творчеством. Если общество подавляет человека (например, путем «культурных» революций), культура мертва. Ее жизнь — это рождение и бесконечная череда перерождений. Всякое культуротворчество — это искусство. Субъектом искусства и культуры выступает человек, объектом (или объективатором) — общество.

История человека выражена в культуре, история общества — в политике. Успехи политики обычно препятствовали развитию культуры, децентрализация создавала условия для культуротворчества. Взлеты культуры наблюдались в полисах античной Греции, русских городах и княжествах XII — начала XIII столетия, городах-государствах Италии эпохи Возрождения, германских городах и землях XVIII — первой половины XIX в. Имперской централизованной политике сопутствует развитие делопроизводства, юриспруденции, системы управления в ущерб культуре: в Римской империи процветало правописание, в Британской — родилась политэкономика, в Германской конца XIX — начала XX в. оформилась политология и т. д.

Едва ли не самая удручающая черта истории — превосходство силы над разумом, политики над культурой, общества над личностью, военизированных тоталитарных систем над аристократическими и демократическими государствами. Особенно показательны столкновения кочевых обществ и оседлых, кибиток и городов. Гунны разорили Рим, монголы погубили русские города, турки положили конец величию Константинополя. При этом кочевники обладали несравненно меньшим культурным и несоизмеримо большим политическим потенциалом. Правда, тоталитарная военная система сохраняется не дольше века (например, I и II Тюркские, Уйгурский, Аварский каганаты, Мон-

гольское государство) — неизбежный переход от кибиток к городам всегда сопровождался культурным развитием и политическим развалом кочевых империй. Однако их место занимали новые «эфемерные» державы, смыслом и способом существования которых была война. В этой связи наиболее противоречивыми оказались судьбы народов (например, русского), проживавших на границах кочевой стихии и мира городов, войны и культуры, силы и разума.

Если история полна соперничеством культуры и политики, человека и общества, то для культурологии нет ничего нелепее употребления без кавычек расхожего в современной науке понятия «общественный человек». Смещение «человека» и «общества» закрывает основной ракурс видения культурогенеза. Разумеется, человек живет в обществе, однако потому и развивается культура, что человек противостоит обществу.

Исследователь-культуролог выступает не столько творцом культуры, сколько ее толкователем. Ученые видят культуру в ее объективированных формах; акты культуротворчества обычно остаются вне исторического знания, подобно тому, как вне поля зрения естествознания оказались все истоки-ростки новых видов природного мира, названные П. Т. де Шарденом «исчезнувшими черешками» [2, с. 102].

КВАДРАТ КУЛЬТУРЫ

Из разнообразных определений культуры самой простой представляется формула Э. С. Маркаряна [3]: культура — способ деятельности. В том же ключе применимы (если не увлекаться азартными терминологическими играми) выражения: «средства деятельности» или «средства жизнедеятельности». Подобный деятельностный подход хорош тем, что не заключает культуру в какие-либо предметные рамки, а наоборот, открывает горизонт видения ее содержания и форм. При этом понятие «средств» соответствует и рождению (субъективации), и распространению (объективации) культуры: этапу рождения свойственны средства самовыражения, фазе распространения — средства жизнеобеспечения.

Деятельность человека распределяется в двух основных сферах — природной и общественной. В отношении человека — природа реализуется хозяйственная деятельность, в отношении человека — общество — социальная. «Способом» хозяйственной деятельности служат экологическая и материальная культура, социальной — нормативная и духовная. Экологическая культура представляет собой знание природных условий деятельности — ландшафта, флоры, фауны, акватории, ихтиофауны, климата, метрологии, хронологии, астрологии. Материальную культуру составляют созданные или приобретенные человеком вещественные средства жизнедеятельности — жилище с утварью

и интерьером, хозяйственные постройки, одежда, транспорт, пищевые продукты, орудия труда. В нормативную культуру входят общественные устои, выраженные в стереотипах межэтнического и межгруппового общения, идеологических и правовых установках относительно власти, войны, суда, собственности, в принципах экономических связей по производству и в производстве (в хозяйственных объединениях, торговле, обмене, распределении), системе регламентации брачно-родственных отношений, обрядово-ритуальном комплексе, этике. Духовная культура — это средства самореализации личности на языке понятий, символов, образов, выражающиеся в представлениях о душе и теле, о душе и духах, о душе и Боге, в искусстве сказителей, песенников, поэтов, музыкантов, художников, в творчестве мастеров-ремесленников, врачей-лечителей, ученых и т. д., в деятельности шаманов, отчасти — жрецов, священнослужителей различных конфессий, в эстетике.

В двух сферах деятельности человек выступает как субъект, природа или общество — как объект. При этом объектная среда оказывает адаптивное воздействие на человека, вынуждая его знать, приспособливаться, подчиняться, «уметь себя вести». Объектные культуры — экологическая и нормативная — сходны по структуре и взаимосвязаны: нормативная в древности вышла из недр экологической, а затем последовательно ее поглощала; ныне многие нормы природопользования имеют вид социальных установок.

Первоначальной объектной средой для человека была природа, тогда как общество выступало лишь вспомогательным изменчивым средством деятельности организации. Общество и его нормативы возникали как разрастающаяся система запретов, изначально имевших сугубо экологический (промысловый, природоохранный, гигиенический, физиологический и др.) смысл. Например, экзогамия как средство противления инцесту родилась из наблюдений за животным (звериного-человеческим) миром отношений и в то же время явилась первым социальным табу.

Человеческое общество — лишь одна из моделей экосоциальности живой природы. Альтернативны ему стаи и стада млекопитающих, косяки рыб, стаи птиц, термитники, муравейники, пчелиные ульи и т. д. В основе этих объединений лежат инстинкты страха и самосохранения, продолжения рода, насыщения. Сообщества людей приобрели усложненный облик благодаря совмещению функции стадности (страх — самосохранение) и стайности (агрессия — насыщение). Началом очеловечения травоядно-хищной гоминидной среды было появление личности, рождение субъектной культуры.

Позднее общественная среда все более перекрывала природную. Путь от пещеры к городу сопровождался преобразованием экологической ниши в социальную, экологическая культура

подверглась социализации и политизации. Например, знания ильменских словен о почвах и водостоках конституировались в новгородские ограничительные нормы по выкапыванию колодцев, погребов, фундаментов домов; во многих странах системы расчета годового цикла преобразились в общественные нормативы сезонных торжественных ритуалов, празднеств; установки рационального природопользования (ограничения промыслов, лесозаготовок и т. д.) стали сферой государственной политики.

Нормативная культура, поглощая экологическую, деформирует отношение человек — природа. Современные нормативные (урбанистско-индустриальные) структуры одинаково «бесчеловечны» и «денатуральны»; общество оказалось способно наносить ущерб и человеку, и природе, и их союзу. Долгожданное господство общества над природой обернулось сегодня экологической катастрофой. «Зеленое» движение — попытки возрождения (или осознание необходимости возрождения) экологической культуры.

В неменьшей степени, чем экологическая и нормативная, связаны друг с другом субъектные области культуры — духовная и материальная. Для традиционных (ранних) культур провести грань между ними вообще проблематично; к примеру, в жилище славян, ненцев или тюрок воплощено столько символики, что оно предстает скорее «космосом», чем «убежищем для плоти»; о высоком семиотическом статусе посуды свидетельствуют богатая орнаментация древней керамики, обряды гадания и ворожбы на чашах, ковшах, котлах; пищевые ритуалы до сих пор связаны (в исламе, иудаизме и других религиях) с различием «своих» и «чужих», «чистых» и «нечистых»; еще недавно «по одежке» встречали у русских, хоронили в лодках у хантов, опознавали по оружию у индейцев и т. д. В ранних культурах вещи олицетворяли человека при жизни и погребались вместе с ним посмертно. При этом они обычно подвергались преднамеренной порче (протыканию, надламыванию и т. д.) — из них «выпускались» души, сопровождавшие дух хозяина в потусторонних странствиях. Духовность вещи в ритуале преобладала над ее материальностью.

Собственно первая вещь, ставшая очеловеченной (изготовленное рубило, обработанная шкура, сваренная пища), была отделена от природы сознанием. Материально она могла быть едва отличима от естественного предмета или попросту являться таковым. Однако эта вещь обладала смыслом, вложенным в нее человеком. Весь исходный фонд материальной культуры был составлен из одухотворенных «кусков» природы. Иначе говоря, первоначальный духовный статус вещи был предельно высок, материальный — равен или близок нулю; материальная культура рождалась в духовной сфере.

Позднее, с выделением отраслей, специализацией деятельности, ростом торговли, пролегли грани между изготовителем

(вещью) и потребителем. Отныне одежда или лодка становятся воплощением не характера их владельца, а умений мастера-ремесленника. Отчуждение вещей сопровождалось снижением их семиотического статуса. Обозначилось разделение субъектной культуры на духовную и материальную. В дальнейшем промышленный бум и связанная с ним стандартизация вещного мира привели к обезличению материальной культуры. Вещь перестала олицетворять человека, сделавшись показателем его материального и социального положения. Разорвавший «путы» духовности вещный мир обрел глобальную самоценность, начал разрастаться в нечеловеческих объемах и наконец материализовал самого человека. В новое время оформилась материалистическая идеология, признающая первенство вещиности и объектности над духовностью и субъектностью. Однако человек все отчетливее ощущает тяжесть и опасность взлелеянного им машинно-химико-ядерного монстра, все определеннее ставит вопрос «зачем?» и ищет ответа в духовной области.

Помимо взаимосвязей сфер «квадрата культуры» по признаку субъектности-объектности, прослеживается их соотношение в деятельностных аспектах. Средства хозяйственной деятельности — экологическая и материальная области культуры. Первоначально хозяйство велось исключительно или преимущественно посредством экологических навыков, а единственным предметом материальной культуры было тело человека. До становления специализированного ремесла и торговли материальная сфера являлась производной от экологической — жилища, одежды, орудия труда изготовлялись из «подножного» материала и органично вписывались в природную нишу. Со временем плоть человека отделялась от естественной среды все большим числом заслонов и прикрытий. Город стал первым поселением, не столько встроенным в экологическую нишу, сколько надстроенным над ней. Материальная культура пришла в соответствие не с природной, а социальной средой. Появление машин означало следующий надприродный шаг движения материальной культуры, когда силы стихии и человека были заменены «самодвижением» механизмов. Научные изобретения в физике и химии привели к становлению суперприродной энергетики, замене естественного сырья искусственным. Таким образом, к XX в. экологическая культура оказалась во многом перекрыта материальной, а последняя была переориентирована с «природного» заказа на «социальный». К настоящему времени экологическая культура сужена до неузнаваемости и сжата до предельного напряжения — достигнута критическая точка «господства» материальной сферы над экологической. Дальнейшее движение в прежнем направлении способно разрушить экоструктуру Земли.

Средства социальной деятельности — духовная и нормативная области культуры. Истоки нормативов уходят в экологическое поведение стайно-стадного предчеловека. С происхождении-

ем духовности связано появление собственно человека. Рождение первой мысли было и остается величайшим таинством истории, хотя каждый человек в младенчестве испытывает этот таинственный миг прозрения.

Известно, что качеством, отличающим человека от прочих думающих животных, является рефлексия — способность осознать мысль, «поймать себя на мысли», мысль в квадрате. Она и позволила человеку не просто применить камень как орудие, но и обработать (изготовить) его как орудие, не только обжечься огнем, но и согреться возле него, не только воспользоваться предметом, но и присвоить его. «Мысль о мысли» могла сложиться только при двойном восприятии, удвоенном внимании, двойственном поведении. Стадность и стайность человека предопределили ему «двойную жизнь» — люди с детства вели «двойную игру» в травоядных-хищников. Человек-хищник был наделен страхом травоядного, человек-травоядный — агрессией хищника. Он одновременно подавлял и подчинял, нападал и защищался, наводил страх и испытывал его. Он воспринимал двоякость своего отношения к миру и двойственность отношения мира к себе. Он жил в квадрате ощущений, балансировал на тревожной грани между ними и наконец очертил эту грань.

«Гранная черта» стала мерилom, ритмом, контуром. Следуя изначальному правилу удвоения, человек расчертил мир на свое/чужое, верх/низ, белое/черное, день/ночь, добро/зло, мужское/женское. Оформился структурный принцип «бинарных оппозиций», всеобщность которого в ранних культурах определена К. Леви-Стросом и его последователями [4]. Свое — выделенное из окружающего, освоенное, присвоенное — явилось колыбелью духа. Личное (субъективированное) стало сверхприродным — камень необычно удобным, жилище необычно теплым. Первая «необычность» (относительно естественных условий) была произведена на свет личностью, и этим чудом была она сама. «Гранная черта» отделила человека от окружающей среды, обозначив соотношение: центр-Я/периферия-Мир.

Самопознание и очеловечение окружающего мира выразились в духовной культуре. По образу человека — сочленению верха (головы) — середины (туловища) — низа (нижних конечностей) — не только шилась одежда, но и строилось жилище (крыша — очаг — пол), изготовлялась лодка (нос — сиденье — корма), лепился глиняный сосуд (венчик — тулово — донце), осваивался бассейн реки (верховья — поселение — низовья), описывалось строение вселенной (небо — земля — преисподняя). Познание самого себя как средоточия жизненной силы, чувств, мыслей, восприятие череды рождения — похождения — смерти породило представление о душе — личностном облике человека. От головы (вместилища души) произошло понятие главенства, верховенства, от души был произведен сонм духов. Человек одухотворил мир.

Однако личность-душа, «высеченная» в столкновении инстинктов, продолжала обитать в природно-социальном теле. Хотя двойственность «травоядного хищника» (страх и агрессия) была дополнена третьей точкой опоры — духовностью, действие «врожденных» сил не ослабло, а лишь видоизменилось. Во многих мировоззренческих системах двойственность выступает знаком борьбы, противостояния, троичность — символом разрешенности, благополучия, покоя. В сказках герои преодолевают двойственность и «в-третьих» (на третий день, одолев трех врагов, проехав тридевять земель) побеждают, достигают, приобретают. Гармонией-мечтой представляется и божественная троичность в христианстве. Но в реальной истории сила дуализма одерживала верх над разумом троичности.

Становление духовной культуры означало появление и развитие культуры вообще. Совершенствование всей системы жизнеобеспечения привело к численному росту населения. За этим последовали учащение столкновений, нарастание соперничества между группами людей, формирование политических союзов — центр тяжести страха-агрессии переместился из природной сферы в социальную. Возникло понятие общественной (политической) собственности, повысился статус территориальных и социальных границ.

Внутреннее было подавлено внешним: культ очага уступил первенство культу небесного огня, человеческая душа покорилась внечеловеческим духам, шаман-сверхчеловек превратился в жреца-служителя божества, импровизация сменилась канонами и ритуалами. Если шаманство представляло собой безбрежное творчество, то политизированным религиям свойственны догматика вероучения (ортодоксия) и строгость в обрядности (ортопраксия). Само понятие о душе подверглось догматизационно-нормативизации.

На место непосредственного общения людей пришло опосредованное (писаными законами, религиозными нормами). Сложилась межгрупповая политическая иерархия (кастовость, классовость). Общественные структуры одержали верх над человеческими отношениями.

Государство росло, поглощая человека: нормативная культура поднимала под себя духовную, экологическую, предопределяла развитие материальной. Максимального уровня обобществление человека и нормативизация его культуры достигли на Востоке, где сложились деспотические режимы, символизированные пирамидами и мавзолеями, этикой вражды и коварства, Великой Китайской стеной и горами черепов — творением архитектурного гения Тимура.

В новейшей истории нашей страны нормативизация культуры достигла критической грани, за которой обществу, уничтожающему личность, грозит самоуничтожение. Общество забыло, кем и зачем оно создавалось. Оно возложило на себя обязанность

мыслить за человека, превращая его в социальную «плоть», а себя — в «голову-душу». Создавая «нового» человека, оно стремится одухотворить компьютер и материализовать личность. Однако складывалось общество как сила, а сила способна лишь подчинить разум, но не заменить его.

В настоящее время квадрат культуры напоминает перекошенный крест. В нем идет решающее противоборство: союз человека и природы противостоит союзу машины и общества. Стремительный рост опосредованности общения граничит с индивидуализацией сознания; общество плодит нормативы, а человек не желает (не успевает) им следовать; общественным безумием порождается человеческое прозрение.

КУЛЬТУРЫ ХАНТОВ И НЕНЦЕВ

Еще недавно народам Севера приписывались скачки «от патриархальности к социализму», «минуя тысячелетия», «через классово-антагонистические формации». Ныне среди ученых распространилось иное понимание советской национальной политики, выражающееся термином «этноцид». Подобная поляризация оценок имеет политическую подоплеку и определяется не столько состоянием этнических культур, сколько умонастроением исследователей. Тем не менее советская этническая культурология, как никакая другая, не в состоянии обойтись без учета политических и идеологических обстоятельств.

В отношении культур автохтонов Северо-Западной Сибири политический фактор тем более значим, что началось их огосударствление в эпоху режима Ивана IV, а современный облик отмечен печатью социалистических преобразований — и исходный, и завершающий этапы во многом сходны. Согласно наказу от декабря 1592 г. князю П. Горчакову, следовало, «приманя князя Пелымского Аблегирима и детей его по тому ж, самого князя и сына большего казнить, да с ним человек 5—6 пущих, сыскав, казнить... А черных людей всех примолыти и обнадёжить, чтоб жили по своим юртам и в город приходили» [5, т. I, с. 348]. По решениям X съезда РКП(б) (1921 г.), «первым шагом политики классового расслоения на восточных окраинах должно быть устранение всех туземных эксплуататорских элементов от влияния на массы, борьба с ними во всех органах советского самоуправления, лишение их классовых привилегий» [6, с. 253]. Однако даже в условиях длительного подавления «пущего» этнические культуры сумели выжить. В этом заключается замечательный опыт противостояния человека административной системе, национальной культуры — чужеродной государственности*

* Дальнейшее изложение основано на полевых материалах автора. Среди североведческих исследований, посвященных затрагиваемым проблемам, следует указать на публикации последних лет [7—13].

Экологическая культура хантов и ненцев включала знания и навыки, необходимые для освоения тайги и тундры. Хозяйственная деятельность основывалась на охоте, рыболовстве и оленеводстве. У тундровых ненцев ведущей отраслью было крупностадное оленеводство, вспомогательными — промысел песка, дикого оленя, водоплавающей дичи, морского зверя и рыболовство. На окраинах тундры существовали хозяйственные комплексы иного облика: у побережья Карского моря жили арктические охотники-рыболовы, для которых оленеводство имело в основном транспортное значение; в южной тундре сосредоточивались семьи, имевшие мало оленей и занимавшиеся преимущественно промыслами; в лесотундре на берегах Обской и Тазовской губ располагались хозяйства, деятельность которых ограничивалась неводным товарным рыболовством. Периферийные комплексы служили промысловым дополнением к оленеводческому ядру и образовывали вместе с ним целостную хозяйственную систему.

Территория расселения хантов простиралась от Урала до Обско-Енисейского водораздела, от тундры до южной тайги, чем обуславливалось многообразие хозяйственных структур. У приобских и прииртышских хантов ведущую роль играло неводно-сетевое рыболовство, сочетавшееся с охотничьим промыслом, товарным собирательством, использованием в транспортных целях собак или лошадей. Глубинно-таежное население верховий притоков Оби и Иртыша специализировалось на охоте, дополнявшейся запорно-сетевым рыболовством и транспортным оленеводством. Южные (иртышские) ханты, помимо промыслов, практиковали животноводство и земледелие; северные (обдорские) — подобное ненецкому крупностадное тундровое или предгорно-отгонное оленеводство, увязанное в хозяйственном комплексе с тундровыми и северотаежными промыслами.

За время российско-советской колонизации во всех сферах хозяйства произошли существенные перемены. В тайге вследствие становления рынка и оформления ясачной системы ведущей отраслью стала пушногобывча, пережившая бум в XVII в., несколько спадов и подъемов в XVIII—XX вв. Несмотря на снижение сортности добываемой пушныны (переориентация промысла с бобра и соболя на белку и лисицу), отрасль прочно утвердилась в качестве ядра хозяйственной структуры хантов. Ее потребностями были вызваны развитие в глубинно-таежных районах транспортного оленеводства, уменьшение удельного веса рыболовства. Тем болезненнее для хантыйского хозяйства оказались свертывание рынка и учреждение государственной монополии на пушнину в советский период — ведущая отрасль сделалась жертвой административных прихотей, а со сдвигом экономической стратегии к разработкам нефтегазоносных недр была попросту отброшена на периферию. Хантыйское рыболовство в XVIII—XIX вв. претерпело ряд технологических преобразований в связи с распространением снастей русского произ-

водства, организацией рыбопромышленности и торговли, арендой промысловых угодий русскими предпринимателями. Приобское и прииртышское население, для которого рыболовство служило основой хозяйства, было сориентировано на рынок. Огосударствление в XX в. этого вида деятельности, как и в случае с пушнодобычей, привело к отторжению человека от угодий, средств и продукции производства, разрушив тем самым эколого-хозяйственный фундамент культуры хантов.

Тундровая зона до недавнего времени оставалась неосвоенной русскими. Ни фиск, ни христианизация, ни административно-судебные структуры в Западной Сибири не проникли севернее Обдорска и Хэнского побережья Обской губы. Товаризации подвергся лишь хозяйственный уклад южнотундрового населения, в XIX—XX вв. занимавшегося неводным рыболовством на песках и салмах Обской губы. Тем не менее эколого-экономические перемены в соседних районах опосредованно отразились и на жизни ямало-гыданских ненцев. Увеличение оленьего промысла в северной тайге и нагнетание пушного бума в XVII—XVIII вв. обусловили развитие крупностадного оленеводства, которое заметно преобразовало экологическую ситуацию в тундре. На арктическое Зауралье воздействовал и оленеводческий импульс, направленный с европейского Севера, где смена форм хозяйства произошла несколько раньше. Эколого-культурный кризис повлек за собой подавление промысловых традиций оленеводческими, из-за чего ненцы поглотили автохтонов арктической тундры сихиртя и гыданских охотников мандо. Сложившаяся в XVII—XVIII вв. тундрово-олениводческая культура обладала, помимо присущей любому кочевому обществу экспансивности, еще одним примечательным свойством — относительной хозяйственной автономией оленевода не только от природы, но и от складывающегося рынка. Когда в XVIII в. пушной бум, а в XIX — рыбопромышленность достигли тундры, товаризация затронула не ведущую (олениводство), а подсобные отрасли (промыслы). Поэтому в XX в. тундровое хозяйство без особого напряжения перенесло уничтожение рынка. Оно выдержало даже массовые конфискации оленей и коллективизацию. Вопреки колхозно-совхозным мероприятиям оленеводы восстанавливали поголовье стад, соблюдали нормы пользования угодьями, согласно этническим традициям формировали стойбищные коллективы. Лишь в последние годы тундровая культура начала давать сбои вследствие отторжения школами-интернатами детей от родителей и прямой экспансии на Ямал покорителей недр.

Поскольку в течение последних четырех столетий этнические культуры Северо-Западной Сибири видоизменились главным образом под влиянием (прямым или опосредованным) российско-советской колонизации, в их эволюции сочетались приспособление к новым условиям (адаптация) и восприятие новых элемен-

тов (адаптация). До XVII в. хантыйская экологическая культура основывалась на принципе оптимального потребления-производства биоресурсов. Посредством ограниченного отлова выводков зверя, прикармливания и других приемов достигался эффект постоянства и изобилия угодий (бобровых гонов, пастбищ лосей, мест гнездовых водоплавающей дичи). Запорное рыболовство обеспечивало не только и не столько величину улова, сколько создание в огороженном участке водоема условий для сохранения и нагула рыбы; в зимнее («заморное») время рыболовные проруби способствовали освежению воды и выживанию рыбы. Во избежание перекрытия основных путей миграции рыбы запрещалось «запирать» русла крупных рек. Объем присвоения был соразмерен текущим потребностям; рыбак, сгноивший улов, считался обреченным на последующие неудачи; излишки промысловых продуктов непременно раздавались родне и соседям. Под богатством понимались не набитые доверху амбары, а изобильные промысловые угодья.

С годами принцип оптимального природопользования сменился установкой на промысловый максимум. Сначала это произошло в пушнодобыче — переоценка эколого-культурных норм повлекла за собой стремительное уничтожение популяций бобра (за полвека) и соболя (за столетие); традиция сохранения биоресурсов уступила место стремлению к их присвоению, угодья перешли в личную собственность. Сходные изменения наблюдались в рыболовстве, вследствие чего на приобских стойбищах появились отмеченные путешественниками прошлого века «гниющие купы рыбы»; огромные рыбопромысловые сооружения («езы») перегородили крупные реки. Именно в пушной охоте и неводно-сетевом рыболовстве хантов наиболее существенной была роль технологических заимствований, что не могло не нарушить устоев экологической культуры. Однако до XX в. субъектом природопользования оставался промысловик, и культурные нововведения проходили через его сознание и деятельность. В советский период был нанесен ущерб непосредственно механизму реализации экологической культуры — человек отчужден от природы (национализацией земли) и произведенной собственности (коллективизацией).

Ненецкая культура до становления крупностадного оленеводства базировалась на сходных с хантыйскими экологических принципах. В результате природно-хозяйственного кризиса ее развитие направилось в иное русло: она не столько адаптировала привнесенные элементы, сколько, внутренне преобразуясь, адаптировалась к новым условиям. В отношении главного вида биоресурсов — оленей — сформировалась установка на присвоение; дикие олени уничтожались, домашнее поголовье наращивалось. Однако, с точки зрения пастуха, олень — в равной мере дикое и домашнее животное, принадлежащее как природе, так

и человеку. Стадо, имея вид очеловеченных биоресурсов, одинаково органично вписывалось в экологическую нишу и хозяйственно-бытовой уклад. По существу, ненцы создали сверхприродную среду и соответствующую суперэкологическую культуру, средствами которой достраивали естественный ландшафт. Если деятельность хантов структурирована экологической нишей, то деятельность ненцев ее структурирует. Культура хантов встроена в природу, ненцев — надстроена над ней.

В оленеводстве сочетаются экологические и хозяйственные характеристики: с одной стороны, маршруты домашних стад повторяют циклы миграций диких оленей, в зависимости от сезона и состояния пастбищ домашнее стадо, подобно дикому, то увеличивается до 1,5—2 тыс. голов, то разделяется на части по 200—400 оленей; с другой стороны, в хозяйственно-бытовых целях регулируется состав стада (увеличивается доля важенок, производится холощение ездовых хабтов), практикуются селекционные приемы (обмен хорами-производителями), обучаются вожжаки, для окарауливания используются собаки-оленегонки, применяются средства народной ветеринарии. С хозяйственно-бытовой позиции пределов роста домашнего поголовья нет — напротив, увеличение стада расценивается как призвание оленевода, а обилие оленей — знак богатства и достоинства. Ограничивает рост поголовья природная среда — оленеемкость пастбищ, особенно зимних. Это ограничение выражено в экологической культуре рядом нормативов: соблюдение сроков и маршрутов кочевий, частота смены пастбищ, равномерное распределение стад на пространствах тундры. Ленивый оленевод, медля с кaslанием, не только наносит ущерб себе, но и нарушает режим использования пастбищ: выбитое оленями угодье на многие десятилетия становится непригодным для выпаса и вызывает повышенную концентрацию стад в других районах, что в конечном счете способно привести к геометрически прогрессирующей эрозии почв. Среди ненцев распространена поговорка, определяющая экологическое кредо оленеводов: «Я пуна хаёда» («земля позади остается»). Для согласования маршрутов кочевий (особенно в случаях стихийных бедствий, смерти оленевода-«вотчинника», падежа оленей) в зимнее время проводились общинные сборы, многочисленные гостевания. Ненецкое кочевое общество разработало менее разнообразную, но более строгую систему экологических регламентаций, чем рассредоточенные по отдельным районам хантыйские общины. В этом состоит одна из причин жизнестойкости ненецкой культуры, хотя и ей в условиях нефтегазопромышленной экспансии не удалось избежать негативной адаптации — следуя примеру разведчиков недр, некоторые оленеводы начали оставлять после себя захламленные становища.

По сравнению с ненецкой хантыйская экологическая культу-

ра более субъективирована, ее действие предопределяется самоконтролем человека. Если у ненцев велика роль социальных нормативов, то у хантов преобладали религиозные установки. Сакрализация опыта предков, мировоззренческие традиции обуславливали складывание личностных экологических стереотипов. Каждый хант представлял, что он индивидуально вступает во взаимоотношения с природой, несет личную ответственность перед духами леса и воды, равно как и получает от них вознаграждение. Связь человека с природой имела облик паритетного договора, согласно которому человек приносил жертвы духам и выполнял их заветы, а те в свою очередь отдавались промысловой продукцией и оберегали людей от опасностей. Перед рыбалкой следовало совершить приношение духу воды Инк-лунгу, в тайге — соблюдать экологическую этику во избежание мести лесных духов Менквов. Олицетворением суши считался медведь, хозяйкой воды — щука. У хантов существовала традиция клятвы на лапе медведя и щучьем носу — так заключался договор человека с землей и водой; медведь и щука выступали судьями его клятвопреступлений на суше и в воде. Хантыйская культура изобилует природными образами, играющими роль своеобразного понятийного аппарата. Ни одно живое и даже неживое существо в окружающей среде не обделено духовной символикой, не обойдено притчами и преданиями. Характеристики людей («медлительный, как весенний олень», «суетливый, как трясогузка»), их прозвища («Бурундук», «Оленья нога»), названия родов («Бобры», «Медведи», «Лоси»), имена духов («Гагара-старик», «Лягушка-баба»), символы верхнего — среднего — нижнего миров (береза — сосна — кедр; орел — лось — щука) выражены языком природы. У хантов до совершенства доведено искусство звукоподражания (особенно в шаманстве), на учете особенностей ландшафта строится знание территории, на многочисленных фенологических наблюдениях — времяисчисление. «Натуральный» язык позволял человеку глубоко проникнуть в природный мир, быть его органичной частью.

Ненецкая культура также полна природной символикой, но в ней преобладают оленеводческие понятия и образы. Среди названий родов фигурируют: «Нокатэтто» («Многооленный»), «Сэротэтто» («Белооленный»), «Хоратэтто» («Самцовооленный»), «Тэседа» («Безоленный»). В описании людей обычны сравнения: «строен, как селезенка хора», «быстр, как хабтарка». В фольклоре намерения и настроения героев передаются цветом и числом запряженных в нарты оленей. Календарь ненцев наполовину составлен из названий, содержащих оленеводческие характеристики: «сиянич иры» («месяц ложного отела»), «тысаполана иры» («месяц рождения крепкого теленка»), «ты-нич иры» («месяц отела»), «няуды иры» («месяц маленьких телят»), «ненянг иры» («месяц комара»), «пилю иры» («месяц овода»),

«сельвеняны иры» («месяц чистки оленями рогов»), «хора иры» («месяц гона оленей»). Приемы пространственной ориентации также основывались на диалоге человека и оленя: расстояние измерялось длиной оленьего пробега («нядалава»); в звездную ночь курс к цели выдерживался с учетом расположения и движения звезд относительно головы вожака упряжки; в ненастную погоду при поисках стойбища ездок полагался на чутье вожака. Кроме оленьей «метрологии», существенную роль в ориентации играло умение следить за изменчивым ветром и рисунком сугробов, соотносить карты земли и неба — не случайно у ненцев хорошо развиты астрология и «ветрология». Вместе с тем в отношении этого народа к природе заметны черты противоборства. Окружающая среда предстает не как Дом, а как сонм стихий; в отличие от хантов, заключавших родственный договор с природными силами, герои ненецких преданий их преодолевали.

Материальная культура тем более прочно сплетена с экологической, чем менее товаризована и чем сильнее зависит от местного сырья. Соотношение субъектной материальной культуры с объектной экологической характеризуется формами взаимосвязи человека с природой. Любая вещь в значительной степени экологична хотя бы потому, что изготовлена из природного материала и предназначена для воздействия на окружающую среду. Как угодно, так и поселения сочетали в себе экологическую основу и встроенный в нее вещный компонент. Домашний олень, собака или лошадь настолько же натуральны, насколько и искусственны. Охотничью тропу нельзя назвать ни естественной, ни рукотворной. Мерилом грани между материальной и экологической сферами культуры выступает собственность. Природа осваивалась, изготовленная вещь присваивалась. Чем более предмет отдалялся от природы и приближался к человеку, тем явственнее экологическое в нем уступало место материальному.

Охотничьи угодья считались у хантов общими (природно-социальными), а установленные на них ловушки — индивидуальными; крупные реки назывались «божьими» (общими, ничьими), отдельные притоки (точнее, их участки, где устанавливались рыболовные снасти) находились в частной собственности. Экологическое «ничье» довольно четко отделялось от обустроенного «своего», причем очаги материального в окружающей среде имели вид мелких вкраплений, связанных сетью троп и дорог.

В ненецкой традиции вся тундра была распределена между состоятельными оленеводами-«вотчинниками», возглавлявшими свои родовые группы, между членами которых происходило перераспределение пастбищ в рамках «вотчины». Кроме того, в индивидуальной собственности находились участки установки песцовых капканов и пастей. В южной тундре индивидуальные владельцы или кланы распоряжались рыболовными озерами. Благодаря экстенсивности оленеводства в тундре не оставалось

«невозделанных» территорий. Через посредство оленя человек становился собственником (пользователем) земли, которая тем самым приобрела материальные свойства. В представлениях ненцев природа-тундра имела вещный смысл, хотя и испытывала, помимо человеческого, воздействие стихий. Чем более «присвоенной» казалась суша, тем рельефнее выглядело отчуждение ненцев от моря, воспринимаемого как темная нечеловеческая сфера, требующая жертвоприношений и поклонения.

Центрами материального мира в окружающей среде были поселения. По-хантыйски поселение называется «коот» («вместилище», «тело»). Экологичность «коот», состоявших обычно из одного или нескольких жилищ, характеризовалась сезонным разнообразием: летнее («сун-коот») строилось на болоте, осеннее («сус-коот») — на защищенном от ветра лесистом берегу реки, зимнее («таль-коот») — в глубине леса, поблизости от дровяных запасов и хранилищ для рыбы, весеннее («тавы-коот») — на открытом месте рядом с водоемом. Сезонные поселения, как правило, располагались неподалеку друг от друга и посредством троп и мостков образовывали единый комплекс. Замыкали эту композицию священная роща, располагавшаяся вверх по течению реки, и кладбище, находившееся на противоположном берегу реки или вниз по ее течению. «Коот», таким образом, представляло собой обустроенный сверху-донизу (от святилища до кладбища) жизненный мир.

Ненецкие стойбища различались в зависимости от сезона и хозяйственной специализации семей. С осени до весны оленеводы образовывали стойбища из одной-двух семей («тахана» — разъехавшиеся), весной — из отдельных семей («нарава» — весенние), летом — из двух—семи хозяйств («нысы» — плотно соединенные). Рыболовы на богатых угодьях создавали летние стоянки («таноч») из нескольких семей. Чумы разбирались и собирались, скarb хранился в нартах, постоянных становищ не существовало — ненецкая среда обитания не имела определенных границ, жизненным пространством для оленеводов служила вся тундра.

Жилище считалось материальной плотью, дух которой — хозяин и члены его семьи. По представлениям хантов, дом, покинутый людьми, становился прибежищем нечисти. Если хозяева оставляли жилище навсегда, с него полагалось снять двери и окна; если в доме умирали сразу все обитатели, его сталкивали (хоронили) под откос к реке. Ночлег в избе, пропустовавшей семь лет, грозил гибелью (предпочтительнее считался сон на кладбище с разрешения хозяина могилы). Хантыйская полужемлянка и по технологии строительства, и по символике ее восприятия хантами «вырастала из земли» как продолжение земной плоти.

Подобно хантыйскому дому, ненецкий чум представлялся

плотской оболочкой человеческой жизни. Он служил самой верхней из одежд кочующей семьи. Если хозяева были вынуждены покинуть свое жилище, его следовало «сломать» и свернуть в тюки. Известны случаи захоронения покойных в чуме или погребения покрывок чума вместе с усопшим владельцем. В отличие от хантыйской полуземлянки чум не «произрастал» из земли и даже не прирастал к ней: шесты и нюки перевозились на нартах, для чумовищ выбирались новые места. Если хантыйский дом был органично слит с окружающей средой, то ненецкий чум, при всех его экологических достоинствах, стоял над тундрой и даже противостоял ей.

Стены дома (особенно двери и окна) в представлениях хантов служили границей природного и человеческого. Внешний облик жилища настолько соответствовал естественной среде, насколько внутренний порядок — свойствам человека. Интерьер дома был до мелочей субъективирован. Дальний от входа угол считался мужским, в нем хранились культовые предметы, инструменты и другие вещи мужа-хозяина. В женском месте при входе находились швейные принадлежности, дрова, туалетный реквизит. Женщине запрещалось проходить в «красный» угол, взбираться на крышу дома, пересекать пространство между домом и священным лабазом. Во время регул она выселялась в отдельный дом (чум), в гостях не могла пройти дальше порога. Мужчина, в свою очередь, без особой нужды не притрагивался к женским вещам (игольнику, одежде), не задерживался у входа. Раздсление сфер жизнедеятельности не препятствовало, а способствовало целостности дома. Справа (реже слева) от входа располагался очаг (чувал), который, помимо бытового назначения, был символом женской духовности и оберегом дома от заповогой нечисти.

В ненецком чуме очаг (костер, печь) занимал центральное место. Огонь считался хранителем семьи — он треском предупреждал хозяев о грозящей опасности. Чум без огня в сказаниях ненцев рисуется как мертвый. Уход за огнем у ненцев, как и у хантов, был прерогативой женщины. Непосредственно женским местом в чуме являлось привходовое пространство («не-няны»). Противоположный же угол («си-няны») считался не столько мужским, сколько священным. Там, помимо культовых и мужских принадлежностей, находилась посуда — женские вещи. Таким образом, все пространство чума оказывалось в той или иной степени женским. Женщине запрещалось лишь проходить за священным шестом «сымсы» (точнее, не проходить, а протискиваться, поскольку этот участок чума узок). У хантов дом строил мужчина, у ненцев чум ставила женщина. Собственно мужским считалось место за чумом, где, по легендам, велись мужские разговоры, где стояла священная нарта «хэхэхан» с культовыми предметами, боевым и промысловым оружием. Де-

вочки играли в чуме, мальчики — вне его. Сферой деятельности женщины был чум, мужчины — тундра. Иначе говоря, жилищем мужчины служил чум его жены. Тундровым «домом» мужчины были его нарта и верхняя меховая одежда («совик»). Входя в чум, следовало оставить «совик» снаружи; ложась в чуме спать, полагалось надеть женскую ягушку.

В сходном соотношении у хантов и ненцев распределялись место, предназначение и символика таких предметов материальной культуры, как одежда, утварь, пища, орудия труда, средства транспорта. Несмотря на отдельные различия, в обеих культурах отмечается единство в построении материальной культуры на принципе индивидуализации. Всякий предмет являлся личной собственностью его изготовителя — им использовался и с ним (в случае смерти хозяина) погребался. Сделанное человеком соответствовало его привычкам, считалось его подобием, вместилищем его души. Поэтому пользование чужими вещами было не только практически неудобно, но и опасно. На установке «свое — лучше чужого» основывалась этика, согласно которой воровство расценивалось как болезнь.

В связи с развитием русской торговли многие элементы традиционной материальной культуры были заменены привозными. Промысловый инвентарь пополнился ловушками давящего действия (кляпцами, плашками, капканами), огнестрельным оружием, сетевыми снастями, массивными средствами передвижения. Одежда (особенно у жителей тайги) во многом сменилась фабричной. В пищевой рацион вошли мучные продукты, соль, алкоголь. Сырьевое и технологическое обновление имело и деструктивные следствия — деградировали керамическая индустрия и металлообработка, с развитием хлебной торговли пришло в упадок собирательство. Импортные предметы были воплощением чужого мастерства, их заимствование развивало хозяйственную практику, но подавляло традиции материальной культуры. К тому же приобретение этих вещей обычно сопровождалось возникновением каких-либо обязательств (экономического или этического долга) перед поставщиком. В результате не вещь оказывалась «продолжением рук» хозяина, а человек попадал в зависимость от вещи. Отчуждение предметного мира от людей означало рост вещного и снижение семиотического статуса материальной культуры.

Нормативная культура хантов и ненцев подверглась наибольшей деформации под влиянием российско-советской колонизации, поскольку преобразование традиционных социальных институтов и норм было главным средством политического подчинения автохтонных народов. Первоначальные акты колонизации Северо-Западной Сибири по содержанию и очередности соответствовали этапам становления самой русской государственности. На рубеже XVI—XVII вв. произошел военный захват

народов Приобья. Через столетие, в начале XVIII в., миссия Филофея Лещинского осуществила конфессиональное подчинение угорского населения. Спустя еще век, в 1822 г., был принят «Устав об управлении инородцев в Сибири», ознаменовавший правовой захват коренного населения. На этом исчерпала себя политическая система России, на этом обычно заканчивается наступление государственности и начинается встречное движение личности, общественных и экономических структур в поисках равновесия интересов человека и общества. Такое движение на рубеже XIX—XX вв. развернулось в форме сибирского областничества. Однако Октябрьский переворот дал новый импульс экспансии государственности. Прежде всего, в 20—30-х гг. были повторены в срочном порядке военные (гражданская война и подавление «кулацкого» мятежа 1921 г.), конфессиональный (борьба с шаманами, «культурная революция») и правовой (создание национальных «автономий») захваты. Сконцентрировав таким образом тоталитарный потенциал, государство предприняло наступление на сугубо личностные сферы жизнедеятельности, конфисковав у человека духовную и материальную собственность (землю, имущество, право проведения праздников и ритуалов, воспитание детей), введя цензуру слова и веры. Человек, лишенный собственности, по представлениям хантов и ненцев (как и других народов), вообще не является человеком. Ему, согласно фольклорной традиции, предстояло дважды переродиться для обретения места в мире людей. Однако право контроля за рождением и перерождением личности также узурпировало государство. Тем самым механизм жизнедеятельности человека (и, соответственно, культуры) был изувечен. Правда, в скрытой форме — на уровне индивидуальных действий, межличностных отношений и родственных связей — он еще эпизодически срабатывал, но в целом этнические культуры подверглись быстрому разрушению: в 60-е гг. началась люмпенизация северян, утрата ими традиционных знаний, языка, национального достоинства. В настоящее время происходит обратное движение, однако его ориентиры весьма расплывчаты, поскольку во многом утрачен национальный культурный фонд. Кроме того, движение это зачастую направляется людьми, получившими воспитание и образование советского образца. Не удивительно, что приоритетными для них оказываются политические цели, а не задачи восстановления материальной и духовной собственности человека, традиционной этнической культуры.

В дорусский период, по археологическим и фольклорным данным, у угров существовали укрепленные городки, во главе которых стояли князья и богатыри. В течение зимы 1499—1500 гг. рать кн. Семена Курбского, ходившая воевать за Камень, заняла более 40 югорских городков и пленила 58 князцов [14, с. 56] (этим, разумеется, не был исчерпан слой туземной ари-

стократии). Хантыйские князцы, по-видимому, предводительствовали небольшими общинами и не обладали значительной военной силой, хотя и блистали личной удалей. Спустя век, как видно из свидетельства об осаде лагеря И. Мансурова соединенным войском остяков в устье Иртыша, князцы уже приобрели опыт организации многочисленных дружин. Ратная доблесть считалась едва ли не основным мужским достоинством. Поводами для войн чаще всего служили территориальные притязания, кровная месть, «охота» на женщин. Военная этика представляла собой изнанку морали мирской, по отношению к врагам поощрялись действия, считавшиеся в обычных условиях преступлениями: обман, воровство, насилия, убийства. Известны случаи скальпирования (изъятия души — жизненной силы), сожжения (окончательного — телесно-духовного — уничтожения), жертвоприношения (отправления к нижним духам) врагов.

В ненецкой культуре столь же ярко представлены сюжеты противостояния, конфликтов, войн. Однако если у хантов была заповедь уничтожать врага сразу при его появлении, то в ненецкой традиции отмечается «обряд» распознавания и испытания чужака. Связано это с тем, что в условиях замкнутости жизни хантыйских общин явление пришельца расценивалось как вторжение (если оно не соответствовало принятым этическим нормам), тогда как для кочевников-ненцев встреча с незнакомцем была «обычной случайностью». Для ханта сигналом боевой тревоги служило обнаружение вдалеке неизвестной лодки, для ненца — стук снаружи по шестам чума. У хантов существовало представление о четких контурах своих и чужих владений, у ненцев понятие «нарушения границ» было условным. В тундре не сооружалось городищ (на Ямале найден пока лишь один археологический памятник, напоминающий городище), бои велись без каких-либо укрытий. «Оборона» означала для ненцев не защиту своей земли, а охрану стада оленей и обитателей стойбища. Бегство могло быть не только свидетельством поражения, но и маневром (характерным для тактики многих кочевых обществ).

В ненецком фольклоре ханты, как правило, не выступают в образе врагов (в отличие, например, от тунгусов или зырян). В хантыйских сказаниях, напротив, ненцы нередко предстают в качестве противоборствующей стороны. Между тем исторически не ненцы теснили хантов с занимаемых территорий, а наоборот, ханты осваивали северотасжские приобские области (Войкар, Сыню, Куноват, Полуй), прежде населенные «самоядью». Мирная экспансия хантов в северные земли имела, по-видимому, хозяйственный характер, в связи с чем угорские колонисты представлялись ненцам не военной угрозой, а удобным объектом поживы. Ненцы не препятствовали расселению промысловиков-хантов, поддерживая при этом свое верховенство,

выражавшееся в набегах в целях захвата оленей и женщин (обладание теми и другими было признаком власти). Хантам же подобные рейды приносили немало хлопот и потерь, что со временем привело к складыванию фольклорного образа ненца-врага. Ненцы часто брали жен в хантыйских поселениях, тогда как обратное сочетание браков было редкостью (это обстоятельство можно считать свидетельством нормативной доминантности ненецкой культуры). Многие ханты стали пастухами у состоятельных ненцев-оленоводов (не случайно ненецкое название хантов «хаби» означает «работник»); впоследствии онечившиеся ханты образовали тундровые роды Салиндер, Неркыгы, Нядянгы, Пандо, Поронгуй, Тибичи, Лар. Уступая нормативно-культурные приоритеты, ханты основательно «врастали» в землю, тогда как их соперники были связаны с кочующими стадами оленей. В северной тайге сложилась двойственная межэтническая система собственности: хантыйская — на промысловые угодья, ненецкая — на оленеводческие пастбища. Объективности ради следует отметить, что между этими народами существовали не только конфликтные, но и многообразные мирные — экономические, культурные, соседские, религиозные — взаимосвязи.

Для российской администрации хантыйская нормативная структура оказалась более удобной: князцов удалось частично истребить, частично приручить; в случае неповиновения селения хантов нетрудно было отыскать и призвать жителей к порядку. Ненцы же оставались недосыгаемыми — по существу на них не распространялась ни военная экспансия российских дружин, ни конфессиональная (так и не были окрещены), ни правовая (в материалах Обдорской инородческой управы упомянуто лишь несколько дел по внутренним ненецким происшествиям). Каменная (уральская, ямальская) «самоядь» иногда называлась российскими чиновниками «воровской» (подобно казачьей вольнице); отряд «юрацкой самояди» летом 1600 г. нанес поражение пробивавшему путь в Мангазею воинству кн. М. Шаховского и безнаказанно «растворился» в тундре. Сложность состояла и в том, что у ненцев отсутствовали не только крепости, но и князья — их военные вожди избирались «по оказии» и, таким образом, не могли служить проводниками административной воли. Не случайно на Обдорское княжение российские чиновники выдвинули представителя хантыйского клана Тайшиных; ненцы же неоднократно выказывали волостным властям неповиновение (например, выступления 1820—1840-х гг. под руководством Ваули Ненянг'а). И в советский период (20—40-е гг.) наиболее значительные восстания («мандалада») поднимали ненцы.

Многообразие военной этики у хантов и ненцев сочеталось с богатством родственно-соседских норм, внутриобщинных отношений. Значение брачно-родственных связей тем более велико,

что они в условиях давления российско-советской политики оставались и остаются главным механизмом сохранения этнических традиций. В настоящее время именно в общинно-родственной среде выполняются национальные ритуалы и проводятся празднества, тогда как на уровне общественных организаций, административных и производственных структур осуществляются общесоюзные «культурно-массовые» мероприятия.

В представлениях хантов родство — не только и не столько кровно-генетическая общность, сколько культурно-ценностная (хотя само понятие «кровного» могло приобрести смысл «ценностного» посредством жертвоприношений, в которых кровь животного служила символом связи между участниками ритуала, а также между людьми и духами). Родственные группы хантов адаптировали представителей не только иных родов, но и народов — ненцев, манси, эвенков. Это случалось, когда пришельцы поселялись по-соседству с хантыйской родственной группой и перенимали ее основные ценности — культ, обрядность, язык. Родство осознавалось как «свое» социально-нормативное пространство. При этом выделяются по крайней мере две разновидности родства (с многочисленными промежуточными вариациями) — «ях» и «сир». «Ях» — общинный жизненный мир, объединявший людей в их хозяйственной и социальной деятельности. «Сир» — мифологизированное представление о единстве происхождения. У восточных хантов «ях»-родство строилось на учете как отцовской, так и материнской (на три колена) линий, «сир»-родство — только на мужской генеалогии. Первое ритуализировалось обрядами, охватывавшими весь жизненный путь человека от рождения до погребения, второе — символизировалось мифами, этикой «сир»-родства и имело значение общеэтнической идеологии.

В организации экзогамно-территориальных сообществ хантов преобладала троякая структура. Пимская, тромъеганская, аганская и юганская группы состояли из трех родов — Медведя (Пупи сир), Лося (Нев сир) и Бобра (Мах сир), васюганская — из Онкул-ях, Колэн-ях и Кулун-игол-ях, ядро казымской — из Хуллор ех, Помут ех и Выт-вош ех. С одной стороны, это связано с традиционным эколого-хозяйственным делением жителей бассейнов таежных рек на «верховских», «средних» и «низовских», с другой стороны, троячность обеспечивала равновесие и стабильность социальных отношений. В преданиях почти нет упоминаний о вражде внутри подобных трехродовых союзов. Между тем сказания северных хантов, брачно-родственные связи которых строились на нормах дуальной экзогамии Пор — Мось, изобилуют сведениями о различии и вражде родоначальников (родоначальниц) двух противостоящих групп. На востоке хантыйского мира преобладала социальная уравновешенность, на севере — напряженность, вызванная активным взаимодействием хантов с ненцами и манси.

В еще более отчетливых формах предстает дуальная брачно-родственная система тундровых ненцев. Если у северных хантов, помимо дихотомических, действовали и правила локально-билинейной экзогамии, то у ненцев безусловно преобладали нормы бифратриальных отношений. Приблизительно половину ненецких родов составляла общность «ненэй неннэче» («настоящих людей»), называемую обычно фратрией Харючи. Остальные роды относились к «несэй тэнз» («другой части») — фратрии Вануйта. Если «ненэй» определялись как «чистые» ненцы, то «несэй» включали оленечившиеся группы хантов (хаби), энцев (мандо), арктических автохтонов (сихиртя), приуральских ненцев (Лаптандер, Тысяя, Пырерка). Тундрово-ненецкая общность, таким образом, представляла собой не симметрию половин, а сочетание ядра («ненэй») и периферии («несэй»). Подобная структура возникла, вероятно, в результате взаимодействия осваивавшей тундру группы ненцев-оленоводов с окружающим инокультурным населением. В хозяйственном отношении движение ненцев основывалось на развитии крупностадного оленеводства, позволившего бывшим североуральским охотникам охватить своими миграциями огромное пространство от побережий северных морей до глубинно-таежных территорий. В социальном плане эти перемещения неизбежно сопровождались военными конфликтами и брачными контактами. В дальнейшем пространственно обширная система «ненэй/несэй» сохраняла целостность благодаря высокому уровню подвижности и общения тундрового населения.

Каждый ненец оказывался родственником всей тундры: по отцовской линии — одной ее половины, по материнской — другой. При этом брак с родственницами в материнской филиации не оценивался как инцестуозный (благодаря широкому фронту брачного партнерства он и не был таковым). Представители обеих «тэнз» расселялись смешанно; более того, сожителство в одном чуме разнофратриальных семей считалось удобным, поскольку исключало возможность супружеских измен (муж одной женщины был братом другой). В этих условиях мужчины и женщины выступали носителями одинаковых (или подобных) традиций и ценностей, в связи с чем жена в ненецкой семье не олицетворяла «иной мир», как у хантов, а считалась «своей». Если хантыйке запрещалось брать в приданое духовные символы отцовского дома (полог, черпак, гребень), то ненка приносила в супружескую жизнь «пол-чума» со всем его содержанием, да еще свое стадо оленей, остававшееся ее личной собственностью. Хантыйская женщина в знак отказа от прежнего родственного мира надевала на голову платок, у ненцев подобной традиции не было. Хантыйка, особенно в периоды регул и родов, окружалась гораздо большим количеством табу (например, запретами резать и есть сырыми осетра, шуку, налима), чем ненка. Отсутствие нормативной грани «свое/чужое» в не-

нецкой семье соответствовало представлению об общетундровом культурно-ценностном единстве, тогда как хантыйский жизненный мир ограничивался пространством «ях»-родства. Если ханта образно можно назвать самодержцем своих угодий, то ненца — гражданином тундры.

Духовная культура, будучи языком всех остальных сфер культуры и средством самопознания человека, охватывала огромный фонд представлений. Она служила «толковым словом» жизнедеятельности, уровень овладения которым среди населения был неодинаков. Ни одна область культуры не индивидуализирована так ярко, как духовная. Поэтому суждения о духовной культуре целого народа весьма условны — в одной и той же среде соседствовали духовно нищие и богатые. «Средняя» (мирская) духовная культура — это совокупность понятий, позволяющих «простому» человеку воспринимать шамана. В творчестве шаманов духовная культура бесконечно возрождалась, а в последние десятилетия вне этого творчества вырождалась. Все сколько-нибудь значительные культурные заимствования проходили шаманскую цензуру и в случае одобрения воспринимались не как темное-чужое, а как освященное-свое. Ко всяким русским новшествам, например, ханты относились настороженно. Когда-то на Кызым прибыл гость с Оби и рассказал о замечательных свойствах русских хлебных печей. Хозяева поначалу отнеслись к известию с недоверием и обратились за советом к шаману; тот совершил камлание и передал соплеменникам одобрительное мнение духов, после чего хлебные печи легко вписались в традиционную культуру казымских хантов. Подобное превращение чужого в свое случилось и с образом Николая Угодника, вошедшего в пантсоны хантыйских шаманов (в целом ханты сохраняли к христианству неприязненное отношение). Благодаря шаманскому творчеству за несколько столетий в ненецкой культуре изменилась система ценностей: в связи с переходом к оленеводческому укладу жизнедеятельности были переосмыслены понятия природы, общества, личности, соотношение человека и мира.

Хантыйский жизненный мир («ях») пространственно ограничивался территорией поселения и освоенных угодий. Святилище располагалось так же недалеко в верхнем направлении (относительно реки) от поселения, как кладбище — в нижнем. Горизонтальное соседство людей с духами Верха и Низа создавало представление о близости и по вертикали. Семь черных халатиков для хозяина Преисподней Куль Ики висели у дверей дома, жертвенное покрывало для Небесного духа Вэрт Ики хранилось в переднем углу. Для сообщения с душой умершего родственника достаточно было вспомнить его имя. Для препровождения четырех (у женщины) или пяти (у мужчины) душ усопшего в иной мир требовалось выбросить за порог четыре-пять обнесенных вокруг тела швейных жил, а также оставить

в «низком» месте за поселением гребень, которым расчесывали покойного. Душа усопшего в течение четырех-пяти лет (полугодий) продолжала жить среди родственников, помещенная в «куклу» «сунг-коот» («духа тело»). И после ухода «по ту сторону Неба» душа стремилась навестить родных, являясь им во плоти медведя — на празднике, устраиваемом по случаю добычи медведя, убитый зверь играл роль почетного гостя-родственника.

Не только голоса умерших часто звучали среди живущих; души-имена вскоре после отторжения от очередного тела вновь вторгались в мир, воплощаясь в новорожденных. По мнению хантов, душа любит возвращаться на то место, где она обитала в прежней, земной жизни. Рождающееся тело младенца, в которое вселялась душа, «произрастало из земли». Всякая плоть — поселение, дом, тело, низ тела — называлась вместилищем («кор», «кур», «горт», «коот»). «Темным домом» именовалась и материнская утроба, а освящала роды Ар-котыль Анки (Анки-пугос) — «многих домов (тел) мать». Прообразами тел выступали земляные жуки и черви. Связь человека с родившей его землей постоянна и продолжается даже в потусторонней жизни. В целом модель жизненного мира хантов была слепком образа человека и повторяла выраженные в нем самом отношения верха — середины — низа. После смерти четыре-пять душ отправлялись в небеса, тайгу, под землю, на север, в сунг-коот; затем, возвратясь из всех сфер Вселенной, они же составляли нового человека. Мир оказывался расчлененным состоянием людей, а человек — сгустком разноликих мировых сил.

Ненецкие представления о душе выглядели не столь многообразно и замысловато, как хантыйские. Понятия «и» («мысль», «разум»), «ил» («жизнь», «движение»), «инд» («дыхание»), обозначающие различные состояния и настроения человека, имели, по-видимому, одну основу — «и», выражавшую признаки и силы жизни. Тень («телесный образ человека») называлась «сидрянг» («сидянг») в значении «разделенное надвое» (плоть, лишенная души). В отличие от четырех-пятичленной хантыйской композиции ненецкая модель человека предстает равномерно целостной. Тело являлось не «земляной» противоположностью души, а ее двойником («сидянг»). После смерти хозяина оно не хоронилось в грунт, а отвозилось в сторону заката и «запиралось» в наземном гробу-«клетке» (по-ненецки «хась» означает и «умереть», и «уехать», «покинуть»). Если у хантов кладбище соседствовало с поселением, то ненцы хоронили покойных как среди могил родственников, так и на «ближайшем» хальмере («там тоже находились близкие»); не было нарушением традиции и одиночное погребение — вся закатная сторона тундры рассматривалась как путь в иной мир. Эта ледяная дорога представлялась длинной и трудной, поэтому душу покойного проводил особым камланием шаман «самбана». В отличие от хантов,

хранивших душу умершего в кукле-вместилище, ненцы оставляли усопшего в тундре до весны (если смерть случалась зимой), торопливо отъезжали на новое становище, а уже затем многократно навещали покойного на месте его захоронения (или хранения) и общались с ним посредством поминального огня, жертвенной оленьей крови и звона надмогильного колокольчика. Лишь шаманы устаивались после смерти помещения их душ в «кукол» («нытарма»), хранившихся в чуме в качестве оберегов.

Возвращалась душа человека в земной мир со стороны утренней зари, и вся его дальнейшая жизнь вслед за солнцем ежедневно проходила от восхода к закату. По представлениям ненцев, жизненный мир охватывал огромное пространство от горизонта до горизонта и «стелился» по тундре. В вертикальном измерении вокруг Земли располагались сферы Верха (Нум) и Преисподней (Нга), в которых текла своя жизнь, похожая на людскую. И в Небе существовали свои горизонтальные, постоянно противоборствовавшие, полюса — Юг (Яумал, Нум) и Север (Нгэрм). И Преисподняя была разделена на страны демонов («нытека») и «инолюдей» (сихиртя). Таким образом, жизнь и смерть Неба, Земли и Подземелья протекали параллельно друг другу. Человеческий мир занимал особое пространство и в определенной степени противопоставлялся как Преисподней, так и Небесам. В старых ненецких сказаниях воспевается идея покорения героем-человекобогом всех стихий — Верха, Воды, Низа.

Хантыйское Небо наполнилось сонмами Духов, объединенными в «горизонтальные» и «вертикальные» пантеоны. Стихиями управляли семь братьев-Гроз, временем — семь братьев-Дней, над Землей располагались семь сфер Торума, под Землей — семь слоев царства Куль Ики. Землею владели семь детей Торума. Правда, из-за отсутствия общехантыйского социально-нормативного единства территориально-групповые пантеоны различались составом Духов. Семичастные «горизонтальные» пантеоны освящали социально-территориальные связи. «Вертикальный» пантеон олицетворял мироздание и был представлен еще одной семеркой Духов: Солнцем, Месяцем, Огонь-Матерью, Темным Хозяином Рода, Духом Зверей, Водяным, Вездесущим Духом. Обилие Духов в хантыйской мифологии позволяло человеку определить свое место в многообразном пересечении природных общественных и собственных сил, увязать воздействие различных стихий с организацией жизненного порядка. Человек выступал средоточием и носителем всей «тяжести» Космоса.

Ненецкий духовный мир выглядел более монолитным. В небесах сражались Нум и Нгэрм, южным теплом ведал Яумал, жизнь дарил людям Илибемпэртя, за родами следила Я-Мюня. Вместе с тем значительно определеннее (персонифицированно) в ненецкой мифологии характеризуются стихии Ветров, Грома,

Пурги, Тумана, Воды, Мрака. Первоначально им удается захватить Землю, однако в развитии эпических сюжетов герои-люди преодолевают духовные преграды и становятся хозяевами главных сфер мироздания — персонажи легенд неизменно воплощаются в Нума, Яумала, Илибемпэрта, Я-Мюня, призванных отныне охранять Землю от напастей. Однако жизнь на земле — не их удел, в тундре располагаются святилища не верховных духов, а их ставленников-подобий «хэхэ». Сочетание в последних божественного и земного усиливается тем, что каждое святилище имеет социально-нормативный (родовой) статус: культовые места, как бы возглавляемые «хэхэ», делили тундру на родовые земли. Кроме «хэхэ», на святилищах располагались «сядаи» (стражи). Если первые олицетворяли волю Неба, то вторые — человека. «Сядаи» охраняли не только культовые места, но и стада оленей — от волчьих потрав, чум — от злых духов, промысловика — от козней темных сил природы; в урочище, где кому-либо привиделось или было найдено нечто необычное, также устанавливали «сядаев». За огрехи в «сторожевой службе» хозяин мог наказать (побить) «сядая», заменить его новым. Таким образом, «сядай» выступал олицетворением («ся» — лицо) воли человека, «хэхэ» сочетал свойства ставленника внеземных сил и родовых ценностей, в ипостаси высших Духов представляли вознесшиеся на Небеса герои-человекобоги. Мироздание ненцев — покоренное и непрерывно заново покоряемое человеком духовное пространство.

Нормативное воздействие государственности уменьшило статус человека, преобразило Небесного Духа во вседержителя, углубило Преисподнюю и придало ей карающую миссию. В хантыйских и ненецких сказаниях, где фигурируют образы русского царя, начальников, солдат, главные герои уже не покоряют горные выси, а ловчат, лгут, крадут, довольствуясь зачастую даже не разгромом врагов, а извлечением мелких выгод или ублажением ущемленного самолюбия. Огромная империя подарила северному фольклору маленького человека. В то же время на недосыгаемой высоте оказались хантыйский Торум и ненецкий Нум (правда, согласно мифам, последний еще не утратил способности нисходить на землю в облике грязного старца). Добавились новые штрихи в картинах «нижних миров»: у хантыйского Куль Ики появился подобающий ему напиток — водка («хынь-инк» — мертвая вода), к разряду детей ненецкого Нга причислены русские. Однако далеко не во всех случаях духи Преисподней выступают в союзе с врагами — в некоторых сказаниях они оказываются и благородными мстителями. У гыданских ненцев, например, известно предание о шамане Тогой Пани, которого раскулачили, посадили в Омский острог, затем убили и зарыли в землю (что, по ненецким представлениям, является кощунством). Но Тогой-тадибе воскрес, обрел в подземелье союзника — самого Нга — и вместе с ним вернулся в

тундру. За десять лет, которые шаман простоял под землей, он оброс белой шерстью и стал великаном. Его фигуру, превосходящую по высоте чум, уже не раз замечали в тундре, следы его огромных ног обнаруживали на снегу и на песке. Тот, кто видел его спутника — Нга, падал замертво. Тогой Пани вернулся, чтобы сначала найти и погубить предавшего его соплеменника, а затем расправиться со всеми пришельцами.

Жизнеспособность этнических культур определяется сочетаемостью природной среды и осваивающего эту среду человека. Традиционные (или в наши дни — неотрадиционные) модели культур не только отражают оптимальные средства жизнедеятельности северных народов, но и составляют фонд малоизученных национальных философских систем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989.
2. Шарден П. Т. де. Феномен человека. М., 1987.
3. Маркарян Э. С. Вопросы системного исследования общества. М., 1972.
4. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.
5. Миллер Г. Ф. История Сибири. М.; Л., 1937.
6. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1970. Т. 2.
7. Хомич Л. В. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
8. Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
9. Лукина Н. В. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). Томск, 1985.
10. Бабаков В. Г. Историческое место фратрии в структуре социальных связей западносибирских угров // СЭ. 1988. № 3.
11. Крупник И. И. Арктическая этноэкология. М., 1989.
12. Васильев В. И. Обрядовая сторона представлений, связанных с рождением ребенка и свадьбой, у ненцев и энцев низовьев Енисея // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990.
13. Соколова З. П. Эндогамный ареал и этническая группа (на материалах хантов и манси). М., 1990.
14. Разрядная книга 1475—1605 гг. М., 1977. Т. I, ч. 1.